

## GRACIÁN Y ORTEGA Y GASSET: INGENIO Y PENSAMIENTO, GUSTO Y ELEGANCIA, DESPEJO Y GARBO

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ  
*Universidad Autónoma de Madrid*

UNO DE LOS CAMINOS MÁS INTERESANTES que ha tomado estos últimos años la investigación sobre Gracián, después de su extraordinaria recuperación, sobre todo como filósofo, ha sido su adscripción a la tradición filosófica española. Para lo cual, no de poca importancia ha sido su hermanamiento con Ortega y Gasset.<sup>1</sup> La aproximación inicial que se logró entre ambos autores en antropología, ética e incluso ontología, ha sido redondeada últimamente con la teoría del conocimiento. En este campo es en el que quisiera centrarme, dado que la contribución más notoria de Gracián fue el concepto de ingenio. Para ello voy a partir del punto en que, a mi entender, está estancada la cuestión: el libro de Francisco José Martín de 1999, donde se resuelve que, si Gracián y Ortega fueron afines en la práctica filosófica, no lo fueron en la teoría, al ser el segundo mucho más racionalista que el primero.<sup>2</sup> Como sospecho que los historiadores del pensamiento humanista, al enfatizar la agudeza de artificio en detrimento de la agudeza de perspicacia, pecan de unilateralidad, y como, a mi juicio, esta segunda agudeza es justamente lo que Ortega llamó *pensamiento*, esto es, la capacidad imaginativa del hombre, el propósito de este artículo será, en primer lugar, mostrar cómo Gracián y Ortega y Gasset son también afines en la teoría. Objetivo que -con objeto de continuar los estudios comparativos entre Gracián y Ortega- se completará con el emparejamiento de otros dos pares de conceptos, también fundamentales en ambos autores: gusto-elegancia y despejo-garbo.

<sup>1</sup> Cfr. Elena Cantarino, "El Gracián pensador (siglo XX)", en *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, A. Egido y M. C. Marín Pina (coords.), Zaragoza: Institución

Fernando el Católico, 2001, 149-160, p. 158.

<sup>2</sup> Francisco José Martín, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

## I. ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN.

Los trabajos comparativos entre Gracián y Ortega y Gasset proceden de 1958, cuando José Antonio Maravall, estudiando la antropología del primero, encontró múltiples, y yo diría “impresionantes”, coincidencias entre nuestros dos autores, barroco y novecentista: la vida humana como realidad radical y drama, la circunstancia, la desorientación y el saber a qué atenerse, la libertad y la preocupación.<sup>3</sup> Con ello Maravall dejó las cosas dispuestas para que el siguiente paso fuera engarzar a Gracián y Ortega en una tradición filosófica española. Cosa que hizo Jorge M. Ayala, cuando en 1984, lamentando que todavía se siguiera abundando en el error de relacionar a Gracián con Nietzsche y la filosofía alemana, prefería “señalar una pista de interpretación entroncada con una corriente de pensamiento más en consonancia con la tradición española”.<sup>4</sup> José Luis Abellán se hizo eco pronto de ello, corroborando en un trabajo de homenaje a José Antonio Maravall que Ortega y Gasset “responde a una tradición de la filosofía española en la que al menos no está solo”.<sup>5</sup> Abellán, además, incide, creo que con acierto –Maravall ya lo había sugerido<sup>6</sup>–, en el existencialismo

<sup>3</sup> José Antonio Maravall, “Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián”, *Revista de la Universidad de Madrid*, Vol. VII, nº 27, 403-445. Recogido en José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, con el título “Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975, pp. 197-241. En cuatro páginas de este estudio aparece el nombre de Ortega: 222-227. En otro trabajo, un año posterior –“Un mito platónico en Gracián”, *Ínsula*, XIII, nº 155 (1959). Recogido también en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975, pp. 243-252–, vuelve a insistir en las coincidencias de la vida como drama y la circunstancia (p. 249). Pienso que Maravall también hubiera podido mencionar otra importante concomitancia, a propósito de su referencia al progreso humano en Gracián, al hecho de que el hombre sea cada vez más persona con el transcurso de la historia. Cosa que no vio Mariano Baquero cuando, también en 1958, comparó el perspectivismo orteguiano de Cervantes con el de Gracián, concluyendo que

no son el mismo ni tampoco sus consecuencias (“Perspectivismo y sátira en *El Criticón*”, en *Homenaje a Gracián*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1958, pp. 52-53). Baquero cede a la tópica interpretación pesimista de Gracián, sin tener en cuenta que nuestro aragonés cree, como Ortega, en el progreso. Por otro lado, ambos perspectivismos son, a mi juicio, el mismo. Es cierto que el de Gracián es ético, cosa que no sé hasta qué punto le distancia de Cervantes; pero, en cualquier caso, no de Ortega, cuyo perspectivismo abarca toda la cultura.

<sup>4</sup> Jorge M. Ayala, “Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián”, *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 24-28 de septiembre de 1984), Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, pp. 631-638, p. 638.

<sup>5</sup> “El pensamiento de Baltasar Gracián como antecedente de la filosofía orteguiana”, en *Homenaje a José Antonio Maravall*, vol. I, M<sup>a</sup> Carmen Iglesias, Carlos Moya y Carlos Rodríguez Zúñiga (coords.), Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, pp. 55-61, p. 61.

<sup>6</sup> “Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, *loc. cit.*, p. 227.

de ambos autores. Se ha discutido si Gracián tiende al aristotelismo o al existencialismo,<sup>7</sup> y suele haber reticencias en enlazar a Ortega con esta última corriente; pero conceptos como preocupación, libertad, elección, etc.,<sup>8</sup> son existencialistas. Como no se le escapa a Jüri Talvet, quien –sin mencionar los trabajos ya existentes– concluye que “el raciovitalismo y el existencialismo de Ortega y Gasset le conducían a conclusiones análogas a las de Gracián”.<sup>9</sup> Por fin, Ayala vuelve sobre ellos, hallando esta vez afinidades a propósito de la rebelión de las masas y de la filosofía de la educación.<sup>10</sup>

Pero a finales de siglo las investigaciones dan un giro y se completan con la epistemología gracias a Francisco José Martín, quien, al estudiar la vinculación de Ortega y Gasset a la tradición del pensamiento humanista, dedica un capítulo de su libro, *La tradición velada*, a “Agudeza y arte de ingenio en las *Meditaciones del Quijote*”. Su esfuerzo, naturalmente, se asentaba sobre la firme base de la reivindicación que Emilio Hidalgo-Serna y Jorge M. Ayala venían haciendo de Gracián como teórico del conocimiento desde los años setenta.<sup>11</sup> *La Agudeza y arte de ingenio* no ha tenido tanta fortuna fuera de España como el *Oráculo*, y ha sido traducido muy recientemente; y, en España, Menéndez Pelayo, quien lo rescató del olvido que pesaba sobre el barroco, creó el desconcierto, al interpretarlo como un libro literario o todo lo más de estética conceptista. De modo que, cuando Hidalgo-Serna lo presentó como un libro filosófico, hubo de referirse a él como “libro tan importante como desconocido y mal interpretado”.<sup>12</sup> Hidalgo-Serna hizo con Gracián lo

<sup>7</sup> Según Maravall, la mejora que el hombre puede alcanzar en su vida individual y en la historia no es mejora de algo dado, sino incorporación de algo nuevo, que afecta al ser (“Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, *loc. cit.*, p. 223). Para Pau Arnau, sin embargo, es erróneo interpretar al aristotélico Gracián –su pensamiento es teleológico– en sentido existencialista (“Bases antropológicas del pensamiento de Gracián: Naturaleza, cultura y gusto”, *Thémata*, 16 (1996), 45–64, pp. 48–49).

<sup>8</sup> Abellán, *loc. cit.*, p. 61.

<sup>9</sup> Jüri Talvet, “Describir la Modernidad: Gracián, Ortega, Lotman”. *Tropelías: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 5–6 (1995), 401–408. Consultado en *Entretextos*, 1, (Mayo 2003), <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre1/talvet2e.htm> [Consulta: 3 abr. 2010].

<sup>10</sup> “Tres incursiones en la filosofía de Gracián”, en *Cuaderno Gris: Gracián hoy. La intemporalidad*

*de un clásico*, A. Moraleja (coord.), Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, época III, nº 1, (noviembre 1994-junio 1995), 145–158, p. 151. Pedro Cerezo también se hace eco de esta presencia del hombre-masa orteguiano en Gracián, en “Sabiduría conversable”, *Conceptos*, 3 (2006), 11–31, p. 26.

<sup>11</sup> Sobre Hidalgo-Serna, véase Elena Cantarino, “El Gracián pensador (siglo XX)”, *op. cit.*, p. 154. Sobre Ayala, *Reflejo y reflexión. B. Gracián. Un estilo de filosofar*, Zaragoza: Centro regional de estudios teológicos de Aragón, 1979, pp. 27–28. Después de estos trabajos, Gracián ya pudo aparecer en la *Historia crítica del pensamiento español* de José Luis Abellán como introductor de una nueva teoría y de un nuevo modo de conocimiento (III. *Del barroco a la ilustración*, Madrid: Espasa Calpe, 1981, p. 241).

<sup>12</sup> Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián, El “concepto” y su función lógica*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 112.

que su maestro Ernesto Grassi había hecho con Vico: incardinarlo en la tradición del pensamiento humanista, la forma de pensar irracionalista y metafórica mediterránea, opuesta a la racionalista y conceptual del norte de Europa. Vico sería el máximo exponente en tal corriente, pero sus precedentes estarían en España: Vives, Gracián, Calderón de la Barca.<sup>13</sup>

Una vez situado Gracián en la tradición humanista, había que intentar hacer lo propio con Ortega y Gasset; pero, claro, éste resultó ser un hueso más duro de roer, pues, al ser un integrador de razón y vida, no se le podían pedir irracionalismos, a los que se opuso con toda decisión. Véase si no sus interminables polémicas con Unamuno, y eso que Unamuno no es tan irracionalista como algunos quisieran –incluido el mismo Unamuno. Así, pues, lo que hizo Francisco José Martín fue distinguir entre el texto orteguiano y la interpretación del texto por el propio autor, de forma que habría dos Ortegas: el del texto, irracionalista, humanista, y el de la interpretación orteguiana del texto: racionalista, por influencia de su educación alemana. Ortega habría sido salvado, desvelando “algo que él mismo no sospechó: su pertenencia o filiación a una tradición humanista de pensamiento fuertemente arraigada en la cultura española” (p. 124)

Pero, si Ortega no anduvo muy fino al autointerpretarse, menos aún lo fue al interpretar a Gracián. Martín recoge las cinco veces, que, desde 1905 a 1948, se refiere al aragonés; siempre de pasada, siempre destacando la experiencia de la vida que proporciona el paso del tiempo. Salvo la referencia despectiva: “Gracián no es sino un género literario de la época, originado en Italia” (VIII, p. 602).<sup>14</sup> De modo que, habiendo podido ser el escritor conceptista un buen soporte del pensamiento orteguiano, no interviene ni de lejos en su formación y desarrollo.<sup>15</sup> Ortega tildó muchas veces a la cultura española de superficial, pero si “hubiera mirado lo que se esconde bajo la ‘superficie’ de la tradición hispánica, acaso hubiera encontrado buenos elementos, y vigorosos, para su propio pensamiento”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> “Ernesto Grassi ha mostrado repetidamente cómo la función filosófica y antirracionalista del ingenio y de la fantasía han sido la contribución fundamental de Vico al humanismo occidental. Es necesario insistir a propósito de Vico sobre la preeminencia de la palabra metafórica, del conocimiento retórico y de la imaginación frente al saber lógico y metafísico. Que la significación filosófica del ingenio en Vico no sea aislada, casual, y sin profundas raíces comunes, nos lo confirman autores españoles, humanistas, filósofos

y retóricos como Juan Luis Vives (1492-1540), el jesuita Baltasar Gracián (1601-1658) y Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), el gran poeta del drama histórico y también religioso” (Emilio Hidalgo-Serna, “Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso”, *Cuadernos sobre Vico*, 2 (1992), 75-88, p. 76).

<sup>14</sup> Salvo advertencia, se cita por *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 12 vols., 1983.

<sup>15</sup> *La tradición velada*, op. cit., p. 118.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 148.

Para terminar este recorrido por el estado actual de la cuestión, he de referirme a dos trabajos recientes de Jorge M. Ayala, en los que, a propósito de Gracián, aparece el término *razón vital*, aunque sin asociarlo a Ortega y Gasset. En el primero, basándose en Andreu Celma,<sup>17</sup> nos dice que el ingenio eleva, flexibiliza la razón, convirtiéndola en una razón vital capaz de recoger la realidad con todos sus matices. Para Ayala, el ingenio –mejor *razón ingeniosa*<sup>18</sup>– es una razón omniabarcadora que incluye todo el conocimiento: “intuición, razón, fantasía, juicio y reflexión”. En el otro trabajo, un poco posterior, la razón vital termina engullendo las dimensiones volitiva y emocional.<sup>19</sup> Cosa que, a mi entender, no es la razón vital orteguiana. La razón vital del primer trabajo de Ayala se trata más bien de lo que Ortega llama *pensamiento*, del que la razón vital es sólo una clase. Y por lo que respecta a la voluntad y sentimientos, no son ni siquiera pensamiento; lo cual no quita, claro está, que puedan colaborar con éste a la hora de realizar sus funciones. Más adelante me adentraré en este punto.<sup>20</sup>

## 2. INGENIO Y PENSAMIENTO.

Si Gracián y Ortega y Gasset tienen algo en común es, desde luego, la mala interpretación a que ambos han sido sometidos. El propio Ortega cayó en la trampa, desorientado, tanto por Menéndez Pelayo, como por la nietzscheana Generación del 98. En la interpretación orteguiana de Gracián encontramos todos los vicios: literato, moralista, racionalista, maquiavélico. En Ortega incluso se extrema el tópico, desembocando ese racionalismo en mero formalismo. Para el filósofo madrileño, Gracián es un típico representante del siglo XVII español, en el que el Imperio exterior, que ya comenzaba a escapárseles de las manos, se traslada al interior. El hombre necesita de las formas para vivir, necesita jugar al juego de las formas, es cierto; pero el extremismo formalista puede llegar a anular la espontaneidad. Realmente, la frase lanzada al conceptismo de “técnica enrevesada de una como álgebra superior de la conducta que definen, teorematizan y propagan los incontables tratados de ‘prudencia’ y ‘dis-

<sup>17</sup> José María Andreu Celma, *Gracián y el arte de vivir*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1998, p. 17 ss.

<sup>18</sup> Jorge M. Ayala, “Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio”, *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 1 (2004), 115-132, pp. 130-131.

<sup>19</sup> Jorge M. Ayala, “La moral ingeniosa de Baltasar Gracián”, *Thémata: Revista de filosofía*, 37 (2006), 131-138, p. 137.

<sup>20</sup> Esta interpretación de la razón vital recuerda mucho a María Zambrano y a Zubiri. Pero ya le dijo Ortega a María Zambrano: “va usted demasiado lejos”. Lo que quería decir: todos los puentes que usted quiera tender entre la razón y las demás dimensiones de la vida humana –imaginación, sentimiento– bienvenidos sean; pero no debe perder de vista las categorías ni disolver la razón en una masa gelatinosa que al final no se sepa lo que es.

creción', artes endemoniadamente complicadas" (VIII, p. 602) no está lejos de los famosos versos de Jorge Luis Borges: "Laberintos, retruécanos, emblemas / helada y laboriosa nadería/ fue para este jesuita la poesía".<sup>21</sup> Y esto, a juicio de Ortega, fue desastroso para España. Perdió contacto con la realidad, y ya sabemos como acabó aquella historia: con el desastre del 98, hito histórico fundamental de cara a entender el contexto en que germinó la filosofía de Ortega.

Es curioso que se tache de formalista a un autor que propone el ingenio como método de conocimiento. Pero con Calderón de la Barca tampoco fue muy amable, si entendía que "una muy respetable porción de esa su obra lírica es una formidable quincalla de versificaciones formalistas" (VIII, p. 596). La incompreensión de Vives (op. cit., p. 107) cierra el círculo: podemos concluir que nuestro filósofo cumplió religiosamente con el tópico de que "abrazan [los españoles] todos los extranjeros, pero no estiman los propios» (C, II, iii, pp. 701-702),<sup>22</sup> y que "son las patrias madrestras de las mismas eminencias" (OM, 198, p. 206). El propio Ortega lo sufrió en sus carnes.

Pero, procurando hacer a Ortega la justicia que él no hizo a los demás, he de decir que no hay contradicción entre su teoría y su práctica filosófica. Pues ni en teoría disuelve la filosofía en la literatura -como Francisco José Martín celebra en Heidegger y María Zambrano (loc. cit. p. 403)- ni en la práctica tampoco. La metáfora literaria está al servicio de la idea. Por ejemplo, la del buzo de Coromandel -que se sumerge en el abismo para salir a la superficie con la perla entre los dientes a manera de sonrisa (III: 440)-, metáfora de la ironía de los conceptos, a la que me referiré más adelante, o los mismos toros, como veremos también.<sup>23</sup> Martín concluye con decepción que Ortega no es un revolucionario de la filosofía, sino tan sólo un reformador de la misma (*ibíd.*, p. 402). Y es cierto, si por reforma de la filosofía se entiende algo en lo que sigue subsistiendo ésta. Pero, ¿acaso es revolucionar la filosofía su eliminación?

También es cierto que Ortega no sistematizó sus ideas sobre la metáfora, pero no creo que tenga razón Martín cuando dice que ésta ha sido la causa de que no haya sido tenido en cuenta en las muchas discusiones internacionales que ha habido últimamente sobre ella, ya que no ha ocurrido lo mismo con otros filósofos asistemáticos.<sup>24</sup> Ni tampoco coincido con él en que dio una única razón para utilizarla, la

<sup>21</sup> Jorge Luis Borges, *Obras completas, Poemas* (1923-1953), Buenos Aires: Emecé, 1954, p. 166.

<sup>22</sup> La edición que utilizo es la de Arturo del Hoyo, *Obras Completas*, Madrid: Aguilar, 1967.

<sup>23</sup> Prefiero no poner como ejemplo la metáfora del bosque, a la que Martín concede especial atención, porque no es una metáfora, sino un ejemplo, un caso de realidad: el entramado de profundidad y superficie, de ser y hecho.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 370. Esta es también la opinión de Julián Marías (*Ortega. Circunstancia y vocación* 2, Madrid: Revista de Occidente, 1973, p. 21). Pero a Ortega tal sistematización le parecía una tontería (*cf.* Gregorio Morán, *El maestro en el erial*. Barcelona: Tusquets, 1998, pp. 359-360). Por mi parte, prefiero la explicación que de su escaso éxito ofrece Mario Vargas Llosa: "Si hubiera sido francés, Ortega sería hoy tan

de seducir a los españoles (p. 140). Dio cinco razones. Pero fijémonos sólo en tres de ellas, pues son las mismas que dio Gracián.

La primera es que, más allá de la tesis particular de la “España erial”, la seducción es consustancial a la filosofía, como consecuencia de su función crítica. ¿Qué es la filosofía?: “oponerse y seducir” (XII, p. 272). Pero es mejor ver las razones de Ortega con palabras de Gracián: “Era la Verdad esposa legítima del Entendimiento, pero la Mentira, su gran émula, emprendió desterrarla de su tálamo y derribarla de su trono.” Consiguió poner al Gusto de su parte, de modo que la Verdad quedó como “grosera, desabrida, desaliñada y necia”. Entonces buscó la Verdad ayuda en la Agudeza, que le dijo:

La luz que derechamente hiere atormenta los ojos de una águila, de un lince, cuanto más los que flaquean. Para esto inventaron los sagaces médicos del ánimo el arte de dorar las verdades, de azucarar los desengaños [...] Abrió los ojos la Verdad, dio desde entonces en andar con artificio [...] El ordinario modo de disfrazar la verdad para mejor insinuarla sin contraste es el de las parábolas y alegorías (*A*, LV, p. 475).

Este texto nos dice claramente que la agudeza de artificio, la agudeza política, la de las metáforas, no es la que descubre la verdad, sino precisamente la que la oculta. Por eso todos los ejemplos que aparecen en *Agudeza y arte de ingenio* son poéticos, porque, como nos dice Gracián, la obra se ocupa exclusivamente de la agudeza de artificio (*A*, III, p. 243). Podemos decir, pues, que los dos autores utilizan la metáfora por razones “políticas”, de persuasión. Lo mismo que ambos lo hacen también por razones epistemológicas, porque hay cosas difíciles de comunicar e incluso de pensar si no es por medio de metáforas. Así, sostiene Ortega que, por ejemplo, en psicología casi todo el lenguaje es metafórico, porque no hay más remedio que pensar lo psíquico con lenguaje físico (II, p. 391). O, como dice Gracián, “las cosas espirituales se pintan en figura de cosas materiales y visibles” (*A*, LVI, p. 481), y pone como ejemplo el mito del carro alado de Platón, con lo que podemos ver que también es un ejemplo de psicología.

Señalaré una tercera razón, y es que, como han dicho José Gaos<sup>25</sup> y José Luis Abellán,<sup>26</sup> entre otros, la filosofía española es literaria. Como confesó Ortega en

conocido y leído como lo fue Sartre [...] Si hubiera sido inglés, sería otro Bertrand Russell, como él un gran pensador y, al mismo tiempo, un notable divulgador. Pero era sólo un español” (“Rescate liberal de Ortega y Gasset”, en *El Madrid de Ortega*, José Lasaga (ed.), Madrid: SECC-Residencia de Estudiantes, 2006,

123-141, p. 141).

<sup>25</sup> José Gaos, *Obras completas*, vol. VI, México: UNAM, 1990, pp. 58-87.

<sup>26</sup> José Luis Abellán, “¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema”, en *¿Existe una filosofía española?*, Sevilla: Fundación Fernando Rielo, 1998, pp. 31-46, p. 46.



el Congreso con motivo de que Indalecio Prieto le censurara su estilo afectado, la metáfora era una tendencia incoercible de su ser: “eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta” (XI, 362). Y Gracián: “No se contenta el ingenio con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura. Poco fuera en la arquitectura asegurar firmeza, si no atendiera al ornato” (A, II, p. 241).<sup>27</sup>

Creo que la conclusión que se sigue de todo esto es que ni Ortega disolvió la filosofía en la literatura -metáfora, poesía- ni Gracián tampoco. Es cierto que la agudeza de artificio no es la retórica, que se ocupa exclusivamente del “ornato de palabras” (A, II, p. 240), sino que tiene que ver con la verdad. Pero, con la verdad que le “presta” la agudeza de perspicacia. Creo que, por lo que respecta a la teoría del conocimiento, la agudeza verdaderamente importante es esta última, a la que ni Gracián ni sus comentaristas dedican espacio. Es la que “atiende a dar alcance a las dificultosas verdades, descubriendo la más recóndita [...] es todas las Artes y Ciencias” (A, III, p. 243). Si la agudeza de perspicacia crea todas las ciencias, es evidente que el ingenio no puede reducirse a la poesía, a la metáfora.

Por otra parte, pienso que Ortega llama *pensamiento* a lo que Gracián llama *ingenio*: la facultad creativa, inventiva, imaginativa, que diferencia al hombre de los animales. “La mayor prenda del héroe” (H, III, p. 9), en Gracián; la que define al hombre, en Ortega, que no es animal racional, sino “animal fantástico” (IX, p. 190). La razón -ciencia, filosofía- es una concreción del pensamiento, como los otros métodos de pensar: la religión, el arte y la experiencia de la vida. José Antonio Maravall -apoyándose en Dilthey- relaciona con acierto la *Agudeza y arte de ingenio* con la ciencia moderna: “Fantasía en los creadores de la ciencia moderna y, no menos, fantasía en Gracián y en tantos otros creadores de formas alegóricas en las que se encubre un pensamiento moderno.”<sup>28</sup> Por eso, el ingenio puede hacer uso de las figuras retóricas, de los adornos o de las metáforas tratándose del arte, o no hacerlo tratándose de la ciencia. No creo, por tanto, que la singularidad de Gracián

<sup>27</sup> Las dos razones restantes son dos submétodos del método de la razón vital. El primero es la intuición o evidencia, en la que se basa la platónica “pedagogía de la alusión”. El Discurso XLIX de la *Agudeza* lleva por título “De la agudeza por alusión”, que al tratarse sólo de una clase de agudeza sitúa a Gracián en la órbita de Ortega; no al revés, como ha señalado Francisco José Martín (*op. cit.*, p. 157). Ortega es más radical; piensa que ni la filosofía ni la ciencia en general pueden ser enseñadas. Y es que la feno-

menología no enseña, apunta: “No pretendo exponeros la filosofía; me contento con seduciros hacia ella” (Ortega, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid: FCE, 1996, p. 118. La quinta y última razón es el método metafórico-etimológico. Ver mi artículo “El método de la ciencia: la razón vital”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 18 (2009), 171-189.

<sup>28</sup> José Antonio Maravall, “Un mito platónico en Gracián”, *op. cit.*, 250-251.



consista en la sustitución de la razón por el ingenio, el concepto por la metáfora<sup>29</sup> -una interpretación de este tipo es unilateral, tiende a reducir todo el ingenio a la agudeza de artificio-, sino en la reivindicación de la existencia e importancia del ingenio. Exactamente igual que Ortega.

Nuestros dos autores fueron inicialmente interpretados como literatos y sólo posteriormente reclamados como filósofos. “A nuestro modo de ver, el conceptismo graciano es al mismo tiempo filosófico y literario”,<sup>30</sup> ha escrito Hidalgo-Serna. Y Ayala: en Gracián, filosofía y literatura “se armonizan”.<sup>31</sup> En efecto, Gracián y Ortega optaron por la integración. Pero toda integración exige un principio de jerarquía, por lo que es conveniente saber en qué grado se integra cada uno de los elementos. Como es sabido, el estilo literario de la filosofía ha sido muy variado: incluso, uno de los primeros filósofos, Parménides, adoptó el poema. Pero, como dice Ortega, el filósofo se impondrá al literato siempre que la forma literaria esté al servicio del contenido, de la idea o concepto. Lo cual implica, a juicio de nuestro autor: verdad, diálogo y teoría (V, p. 569; III, p. 225). Lo decisivo para que haya filosofía es que el autor proponga al lector una idea para compartir que estima verdadera. Y, entonces, vemos claramente que éste no puede ser el propósito del literato, del poeta. Es por ello que Gracián es sobre todo filósofo. Incluso en su obra más literaria, *El Criticón*, es notorio que el relato está al servicio de la idea. “Juntar lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención” (C, I, “A quién leyere”, p. 521) siempre será de agradecer al autor; pero, obsérvese cómo en la expresión graciana la filosofía va en primer lugar. Como cuando Gracián llama al aragonés Bartolomé Leonardo “gran filósofo en verso” (A, XIV, p. 303). A Ortega también se le llamó “filósofo poeta”,<sup>32</sup> y la expresión es adecuada puesto que *filósofo* va en primer lugar.<sup>33</sup>

Como ya analizó Maravall en Gracián, el hombre se las ingenia -piensa, diría Ortega- para saber a qué atenerse. Así, en el aforismo 247 del *Oráculo*, el filósofo aragonés recomienda “saber un poco más, y vivir un poco menos”, porque “no se vive

<sup>29</sup> Hidalgo-Serna, *op. cit.*, p. 138. Ayala, “Tres incursiones en la filosofía de Gracián”, *loc. cit.*, 156.

<sup>30</sup> Hidalgo-Serna, “Origen y causas de la ‘agudeza’: necesaria revisión del ‘conceptismo’ español”. *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 1, (Berlín, 18-23 de agosto de 1986), Frankfurt: Vervuert, 1989, pp. 477-486, p. 478).

<sup>31</sup> Ayala, “Reflejo y reflexión. Baltasar Gracián, un pensador universal”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VI (1979), 311-320, p. 318.

<sup>32</sup> Cfr. Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*,

Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 267.

<sup>33</sup> Ayala considera a Gracián más literato que filósofo (“Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián”, *loc. cit.*, p. 263). También Abellán (*Historia crítica del pensamiento español. III. Del barroco a la ilustración*, Madrid: Espasa Calpe, 1981, p. 234). Por mi parte, creo que tanto Ortega como Gracián deberían pertenecer al “núcleo fuerte” de la Historia del pensamiento español que Abellán ha hecho desde el punto de vista de la historia de las ideas. Convendría distinguir en esta Historia entre los filósofos-literatos y los literatos-filósofos.

si no se sabe” (p. 218). Es cierto que el asombro, la admiración, la curiosidad, son también causas de la movilización del ingenio -como en el asombrado Andrenio en *El Crítico* (C, I, iii, p. 533). También son éstos motivos de pensar en Ortega; pero en los dos autores todas las demás causas se subordinan a la orientación intelectual. Porque, como dice Gracián: “toda ventaja en el entender lo es en el ser; y en cualquier exceso de discurso no va menos que el ser más o menos persona” (D, I, p. 80). Francisco José Martín ha señalado el parentesco entre los conceptos “racionales” de Ortega y los conceptos ingeniosos de Gracián, ya que ambos consisten en relaciones entre cosas, estructuras.<sup>34</sup> Es así porque el pensamiento o ingenio es fundamentador, sistemático. Independientemente de cuál sea su forma concreta, siempre consiste en reducir a unidad y estabilidad la pluralidad y el cambio del mundo de los sentidos. Ahora bien, lo importante es que yo esté dentro del sistema, como pieza del puzzle que es el Universo. Así adquiero sentido: descubro mi vocación en Ortega; soy persona en Gracián. Martín expresa su disgusto por el carácter racionalista, imperativo, del concepto orteguiano; pero ¿acaso no es todo el pensamiento -incluido el concepto graciano- sistema, unión, un atar? Dice este crítico que Ortega, que tanto se resistía a ser cazado, no concedió ese privilegio a las cosas (*ibíd.*, p. 156). Sin embargo, la metáfora de la caza ha sido muy utilizada en la filosofía. También por Gracián: “la materia es el fundamento del discurrir [...] Están ya en los objetos mismos las agudezas objetivas [...] y levanta la caza el ingenio” (A, LXIII, p. 515). A lo que se oponía Ortega era a ser cazado de manera reduccionista, es decir, a la caza de pájaros de hogaño con redes de antaño (II, p. 735), aparte de que, como bien sabía, los conceptos son simplezas incapaces de dar cuenta de la riqueza de la realidad. La “ironía de los conceptos” no es “expresión de la irrenunciable tensión que recorre el pensamiento orteguiano”<sup>35</sup> entre la vida y la razón, sino una teoría fundamental para entender su filosofía. La ironía de los conceptos es la integración, el clasicismo de Ortega. En la interpretación integradora desaparecen las tensiones.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 45. Estas estructuras son objetivas en ambos autores. Hidalgo-Serna lo ha destacado en el caso de Gracián, porque en este hecho reside el carácter cognoscitivo del ingenio (“Origen y causas de la ‘agudeza’”, *loc. cit.*, 482). También ha sido muy común tachar a Ortega de relativista, cuando el perspectivismo no es sino una teoría para evitar el relativismo. Es más, puede decirse que toda la obra de Ortega representa un gran esfuerzo para escapar del relativismo a que nos ha llevado la “crisis de fin de siglo”.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 156. También ha sido habitual encon-

trarle tensiones a Gracián, como buen representante del barroco: tensiones entre lo divino y lo humano (Abellán, *Histórica crítica del pensamiento español*, *op. cit.*, pp. 236-238), o como reflejo de las propias tensiones de la Compañía de Jesús: “Es la Compañía de Jesús la que está reflejando en Gracián sus propias tensiones espirituales y culturales de la época. Gracián es religiosamente ignaciano, vitalmente es español, filosóficamente es ecléctico y literariamente es conceptualista” (Ayala, *Reflejo y reflexión. Baltasar Gracián, un pensador universal*, *cit.*, pp. 311-312).

El ingenio levanta la caza “descifrando” la realidad, pues el mundo y el hombre son libros escritos en clave (*C*, III, iv, p. 881). Como escribe Ortega: “hay en el teorizador, sobre todo en su forma prominente que es el filósofo, una fruición de ‘descifrador de enigmas’ [...] En este juego de descifrar enigmas, el filósofo crea una figura del Universo -como el poeta, como el pintor, como el fantasmágora” (VIII, pp. 307-308). El que Gracián sea un autor importante dentro de la tradición de la metáfora del “teatro del mundo”, se debe a que esta metáfora es la versión literaria del concepto de pensamiento, al que le es esencial duplicar la realidad (VII: 475). La filosofía también cuenta con una tradición metafórica paralela, cuyo jalón más conocido es la caverna de Platón, y que se remonta al dicho heraclíteo de que *la naturaleza gusta de ocultarse*.

### 3. GUSTO Y ELEGANCIA

Hidalgo-Serna y Ayala han defendido, frente a la tradicional interpretación estética y moralista, el carácter cognoscitivo del concepto graciano de gusto. En numerosos lugares de su obra, como en el capítulo X de *El Discreto*, Gracián deja claro que buen gusto es saber elegir, y que abarca todo asunto: empleo, estado, amigos, familiares, etc. (*D*, X, pp. 103-104). No es de extrañar que del buen acertar, que de este “rey de las potencias” (*A*, LV, p. 475), dependa la felicidad (*D*, X, p. 104). Exactamente igual que en Ortega; pero el que nos haga pensar inmediatamente en él, es que el buen gusto supone “una adecuada comprensión de todas las circunstancias [...] su primera atención es la ocasión, que es la primera regla del acertar” (*D*, X, p. 105). Sobradamente ha sido estudiado el concepto orteguiano de elegancia,<sup>36</sup> término que, al aplicarle el método metafórico-etimológico, nos lleva a la elección. El hombre elegante es el que sabe elegir. Ortega proponía sustituir el, ya desgastado, término de *ética* por el de *elegancia*. La elegancia, la ciencia del quehacer, que, sobrepasando el restringido campo de la ética tradicional, abarcaría la vida entera:

*Solución de un problema* no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema, el hallar de pronto entre las innumerables ideas respecto a él una que veo con toda evidencia ser mi efectiva, auténtica actitud ante él. El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo (V: 86).

<sup>36</sup> Véase Álvaro Bastida Freijedo, “Salvación y elegancia de la vida. La metafísica ética de José Ortega y Gasset”, en *Meditaciones sobre Ortega*

y Gasset, Fernando H. Llano y Alfonso Castro (coords.), Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, pp. 55-109.

Tanto en Gracián como en Ortega, la verdad se halla, se inventa, se elige. En este último, elegancia es autenticidad, vocación. Pero veamos como la pareja gusto-elegancia nos lleva a los castizos conceptos de despejo y garbo.

#### 4. EL DESPEJO EN GRACIÁN

El concepto de despejo, tan importante como para llamarle “perfección de la misma perfección” (*H*, XIII, p. 25) es un invitado en casi todas las obras gracianas. Aunque sobresalen las referencias del primer XIII de *El Héroe* (pp. 25-26) y del aforismo 127 del *Oráculo* (p. 187). Ambos textos dicen prácticamente lo mismo.

El despejo se da en las acciones, el lenguaje e incluso en el mismo pensamiento: pensar con despejo. “Hasta en el discurrir se celebra”, escribe en el *Oráculo*; y en *El Héroe*: “hasta en la cátedra da bizarría a la agudeza” (*H*, XIII, p. 26). Se trata de algo más que una “belleza formal”, pues “no sólo sirve el ornato sino que apoya lo importante” (*H*, XIII, p. 26). “El despejo en todo”, lleva por título el apartado 127 del *Oráculo*. El despejo no perfecciona directamente la naturaleza humana, sino las demás cualidades, que perfeccionan directamente ésta. Por eso en ambas obras llama al despejo *vida* o metáforas por el estilo: alma, espíritu, alimento. Sin él, las demás cualidades están muertas.

El que en *El Héroe* el primer sobre el despejo siga al primer sobre la gracia, ha dado pie a la crítica a buscarle parentescos con el concepto central de *El cortesano* de Baltasar de Castiglione. Incluso se ha querido ver un intermediario en la “gracia natural” de *El hombre honesto* de Faret. Margherita Morreale ha encontrado múltiples concomitancias entre el despejo y la gracia de Castiglione,<sup>37</sup> pero, como señala esta autora, despejo es más que gracia. El término *gracia* le resultaba inservible a Gracián para traducir la *grazia* del italiano, porque en español había adquirido significados -gracioso en sentido de chistoso- indeseables. Pero es que, además, en Castiglione gracia es desembarazo, desenvoltura, y Gracián dice muy claramente que “agravio se le hace en confundirle con la facilidad; déjala muy atrás y adelántase a bizarría” (*H*, XIII, p. 25; *OM*, 127, p. 187). Para formar conceptos claros, no sólo para el que escucha, sino incluso para el que los forma, no basta el desembarazo, sino que es necesario el despejo (*OM*, 216, p. 210). Y este plus que añade despejo a gracia no puede ser la artificiosidad que el barroco añade al Renacimiento, como interpreta

<sup>37</sup> Margherita Morreale, “Castiglione y ‘El Héroe’, Gracián y ‘Despejo’”, en *Homenaje a Gracián*, op. cit., pp. 137-143. María del Carmen Marín Pina los ha resumido: “Relacionado con gracia está despejo, concepto entendido como

dádiva de naturaleza, ornamento, soporte de otras cualidades y equivalente a la desenvoltura del cortesano” (“El Héroe”, en *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, op. cit., pp. 33-45, p. 41.

Morreale (p. 142), porque Gracián insiste en que el despejo tiene de innato lo más y escapa al arte.

No es fácil definir *despejo*, ni siquiera nombrarlo. *Garabato*, *donaire*, *brío*, *desenfado*, dice Gracián, son términos que se han usado también para designar la “cosa” a que *despejo* alude, y que respectivamente significan: robador del gusto, imperceptible, alentado, fácil y galán (*H*, XIII, p. 25). Adjetivos a los que añade en otros lugares de su obra: gallardía, gracia, hechizo, beldad, airosidad, lucimiento, etc. En el *Diccionario de la Real Academia*, además del lógico sentido de despejar, *despejo* tiene el significado de desenvoltura, y el que le daba anteriormente Gracián de claridad de ideas: “claro entendimiento, talento”. Y, curiosamente, una significación taurina, interesante en relación con lo que vendrá después: “acto de despejar de gente la arena antes de comenzar la corrida de toros”. Pero, aunque el *Diccionario* actual no relaciona directamente *despejo* con *garbo* —y digo *actual* porque, en su séptima edición de 1832, *gracia* es “garbo, donaire y despejo en la ejecución de alguna cosa”—, es posible establecer entre ellos relaciones indirectas: 1) Uno de los significados que tiene *garbo* en el *Diccionario* es bizarría, y, como sabemos por Gracián, despejo “adelántase a bizarría”. 2) Una de las acepciones de *garabato*, uno de los términos que, según Gracián, se ha utilizado para nombrar la “cosa” tan difícil de nombrar, es “aire, garbo y gentileza”. 3) El *Diccionario* de María Moliner define *garbo* como “brío con el que se trabaja o hace cualquier cosa”. Brío, otro de los nombres que Gracián utiliza.

## 5. EL GARBO EN ORTEGA

Ortega se ocupó del garbo en varias ocasiones, de pasada, como de costumbre. La primera vez, para contraponer las lenguas mediterráneas a las anglosajonas: lenguas herederas del griego —el pueblo que divinizó el lenguaje y para quien vivir era hablar—, “deliciosas, de una sonoridad, una plasticidad y un garbo incomparables; lenguas hechas a fuerza de charlas sin fin —en ágora y plazuela, en estrado, taberna y tertulia” (IV, p. 284). Como es sabido, una de las notas más significativas de su estilo es la repristinación de antiguos diceres.

Ortega pensaba que *garbo* viene de *gálibo*, como dijo en Buenos Aires, en las emisiones radiofónicas sobre la criolla en 1939, y en las conferencias sobre la razón histórica en 1940. Gálibos son las plantillas con las que antiguamente se hacían las cuadernas de los barcos. Todavía hoy en algunos pueblos del sur de Italia hay pequeños artesanos que continúan la tradición y que llaman *garbo* a esta plantilla. “Las formas más bellas del mundo” (XII, p. 214), dice Ortega. Uno de los significados que tiene *gálibo* en el *Diccionario* es elegancia, con lo que enlazamos con el epígrafe anterior. En las dos ocasiones anteriormente referidas, Ortega está hablando al público del yo, de la vocación, de la forma cómo éste moldea la circunstancia. En la primera, dijo que “de gálibo viene la palabra tan andaluza *garbo*” (VIII, 418), y en la segunda,

que *garbo* era una de las palabras más españolas, así como “la cualidad más española” (XII, p. 214). Y es curioso que a este respecto nos diga Gracián en *El Discreto* que el señorío es una cualidad que por naturaleza tienen los españoles, a la que el despejo y la bizarría le siguen inmediatamente (D, II, p. 85). El señorío, que, según Gracián, se funda “o en la comprensión de las materias, o en la autoridad de los años, o en la calificación de las dignidades” (D, II, p. 83). Por ejemplo, “hácese uno primero señor de las materias, y después entra y sale con despejo” (D, II, p. 84).

Ortega se volvió a ocupar del garbo en *Idea del teatro*, la conferencia que dio en el Ateneo de Madrid, nada más llegar del exilio, en 1946: “es menester que *todos* nos apretemos un poco las cabezas, agucemos el sentido para inventar nuevas formas de vida donde el pasado desemboque en el futuro, que afrontemos los enormes, novísimos, inauditos problemas que el hombre tiene hoy ante sí con agilidad, con perspicacia, con originalidad, con gracia -en suma, con aquello sin lo cual ni se puede torear ni se puede hacer de verdad historia, a saber: con garbo” (VII, pp. 444- 445). “Inventar con perspicacia”: la agudeza de perspicacia de Gracián.

La frase fue pronunciada además en relación con aquella otra que tanto se le criticó, cuando afirmó que España gozaba de una “salud casi indecente” comparada con la enfermiza Europa. La frase se interpretó como un piropo al franquismo; pero, en el contexto en que aparece se ve que es de otro orden, que lo sobrevuela. Lo que quería decir Ortega, y ya llevaba largo tiempo hablando de ello, es que en los nuevos tiempos que corrían -y que todavía corren, esto es, los posmodernos- España tenía, por fin, la oportunidad de aportar algo a la filosofía, pues, habiendo estado separada de ella por falta de sintonía con la modernidad, la nueva sensibilidad, en la que la idea de la vida había pasado a primer término, era más acorde con su idiosincrasia.<sup>38</sup> De lo que se trata, por tanto, es de otra integración; en este caso de filosofía y arte -garbo. Otra más de las muchas que articulan su obra. Si la razón vital no estuviera lo suficientemente viva por su movimiento -dialéctica-, ahí está el soplo de vida que le llega del garbo. Podríamos decir que el garbo es la vida de la razón vital, como el despejo en Gracián es la vida de su integración de filosofía y literatura -“sin él toda belleza es muerta” (OM, 127, p. 187).

Queda por mencionar un último momento en que Ortega se refiere al garbo. En sus escritos sobre Velázquez, de 1947, a propósito del extremo formalismo que había secuestrado la vida española en el XVII, un famoso suceso de la época le va a servir para recordar que estaba por hacer una historia del garbo en España. Se trata de la ejecución de don Rodrigo Calderón, el brazo derecho del duque de Lerma. El

<sup>38</sup> A este respecto, es interesante recordar cómo el padre de los nuevos tiempos, de la posmodernidad, esto es, Nietzsche, llamó *alciónidas* a los

“espíritus libres”, a los nuevos filósofos, y cómo, a su juicio, los alciónidas tienen garbo (*Nietzsche contra Wagner*, Madrid: Siruela, 2002, p. 43).



sosiego, gravedad y garbo con que subió al cadalso dejó pasmados a todos los asistentes. Por lo visto no importaba lo que hubiera hecho, lo decisivo aquí eran las formas (VIII, pp. 592-593).<sup>39</sup>

Según Rodríguez Huéscar, el garbo era una nota de la personalidad del filósofo madrileño: “En su trato privado, y en las ocasiones más ‘coloquiales’, era frecuentemente la palabra de Ortega un constante chisporroteo de ingenio, de donaire, de gracia, de sutil ironía y de castizo garbo -término, por cierto, muy suyo-, pero nunca perdía -y esto era lo prodigioso, lo pasmoso- ese sentido de gravedad, de trascendencia, que era como el trasfondo de todos sus decires, aun de los más aparentemente lúdicos”.<sup>40</sup> *Ingenio, donaire, gracia*, son términos que hemos visto en Gracián.

El tema orteguiano del garbo no puede separarse de la filosofía orteguiana de los toros. Para Ortega y Gasset, los toros son un símbolo de la razón vital. Y dos ingredientes de ella, la veracidad y la verdad, recuerdan a Gracián. La verdad, el dominio del toro -metáfora de los problemas de la vida-, era la única manera como, antes de que se quitara el peto al caballo, el torero podía salvar la vida. Por eso dice Ortega que “antes desafiaba el lidiador al toro con la capa fruncida sobre su pecho, y abrir esa capa era ya una escena varonil de garbo y drama.”<sup>41</sup> Más atrás veíamos en Gracián cómo del dominio de un asunto nace el señorío, y de éste el despejo. Y es que la esencia del toreo es la naturalidad; naturalidad, facilidad que se adelanta a gallardía. Pero para descubrir la verdad -que en Ortega es la autenticidad- es necesaria la veracidad o *epojé*. Con palabras de Gracián: una especie de mirar “sin pasión y sin engaño”, que “es el verdadero mirar” (C, II, i, p. 673). Despejar, por tanto, de la visión todo lo que no sea el objeto. Lo que nos recuerda la significación taurina de despejo: despejar de “gente”<sup>42</sup> la arena antes de comenzar la corrida de toros.

[Fecha de recepción: 7 de junio de 2010]

[Fecha de aceptación: 30 de noviembre de 2010]

<sup>39</sup> También recuerda cómo, según Lope de Vega: “la mayor gracia en ellas (las mujeres) y los hombres es el andar bien” (VIII, p. 593). Tópico del siglo XVII fue el garboso andar de los españoles, siempre unido al señorío, gravedad y sosiego. A los extranjeros en sus viajes a España les llamaba la atención el andar de gallo de los españoles, que muchas veces contrastaban, para burlarse, con el hecho de que fueran unos muertos de hambre. Como el pasaje del escudero del Lazarillo: “No sé yo cómo o dónde andaba y qué

comía. ¡Y verle venir a mediodía la calle abajo, con estirado cuerpo, mas largo que galgo de buena casta!” (III).

<sup>40</sup> Antonio Rodríguez Huéscar, “Ortega: genio y palabra”, *Revista de Occidente*, 24-25, Extraordinario VI, *Ortega vivo*, (1983), 214-241, p. 219.

<sup>41</sup> Miguel Ortega, *Ortega y Gasset, mi padre*, Barcelona: Planeta, 1983, p. 183.

<sup>42</sup> Lo que se pone entre paréntesis en esta *epojé* es la gente, las ideas establecidas en las que se disuelve la responsabilidad.